

Title	河上肇における科学と宗教と哲学 (河上 肇生誕100年記念号)
Author(s)	古田, 光
Citation	経済論叢 (1979), 124(5-6): 342-362
Issue Date	1979-11
URL	http://dx.doi.org/10.14989/133793
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

經濟論叢

第124卷 第5・6号

河上 肇生誕100年記念号

福田徳三と河上 肇	杉 原 四 郎	1
初期河上における経済政策論	大 野 英 二	21
河上 肇の「国家論」小考	住 谷 一 彦	50
漢詩人河上 肇の旧蔵書	一 海 知 義	65
河上 肇と「加算と減算」	高 寺 貞 男	87
『改版社会問題管見』序文	山 之 内 靖	99
財政問題よりみた河上 肇「貧乏物語」	池 上 惇	104
河上 肇における科学と宗教と哲学	古 田 光	120
資 料		
京都大学時代の河上 肇	細 川 元 雄	141

経 済 学 会 記 事

経済論叢 第123巻・第124巻 総目録

昭和54年11・12月

京 都 大 学 経 済 学 會

河上 肇における科学と宗教と哲学

古 田 光

I

河上肇が、晩年になって、真理には科学的真理と宗教的真理という二種類のものがあるとし、この二種類の真理をともに承認するという点で、自己を特殊なマルクス主義者と規定するにいたったことは、よく知られている事実である。かれがこうした見解を、まとまった形で、はじめて述べたのは、1937年3月に小管刑務所のなかで執筆し、当局に提出した『獄中贅語』においてであった。だが、出獄後に執筆した、『自叙伝』などのなかでもしばしばこの問題にふれ、確信と自負をもってこうした主張をくり返している。例えば、1942年10月に執筆された「大死一番」というエッセーのなかで、次のように語っている。「一般にマルクス主義は宗教を否定するものとされてゐる。しかるに私は、マルクス主義を奉じながら、宗教的真理なるものの存在を信じてゐるのであつて、その点に、私という人間の特殊性がある。」「かくて私は、宗教的真理の存在を主張する唯物論者、一定の真理が既成宗教の中核に——之に粘着するところの種々雑多な夾雑物によつて十重二十重に覆はれながら——存在することを主張するマルクス主義者として自己を規定する。私はこれが思想方面における私の特殊性であると自負してゐる。」(岩波書店版、『自叙伝』五)

河上が「科学的真理」とよんでいるのは、主として、社会科学としてのマルクス主義のことである。これに対して、「宗教的真理」とよんでいるものは、けっして特定の宗教や宗派の教理といったものではなく、かれ自身の青年期の体験(1905年12月8日のいわゆる「大死一番」の体験)によって、かれが把握したと語っている、「心(即ち我)の本体」についての知識である。かれは、

それを、仏教のほうで「回光返照」,「自覚」,「識心」,「見性」などという言葉で表現されているようなことがらに当るものとなし,「意識の自己意識」によって知られる「意識そのものに関する知識」と規定している。つまり,科学的真理が物的外界に関する知識であるのに対して,宗教的真理は心的内界に関する知識であって,両者はそれぞれその対象,方法,領域,課題などを異にしている, というのである。しかしまた, かれによれば, この二種類の真理は, 「相合して初めて物心両界に対する人間の認識を完成すべき(ここに弁証法に謂ふところの対立物の統一がある)一の統一関係に置かれて居るもの」(『自叙伝』四)なのである。しかも, 宗教的真理の対象とする意識なるものもまた, 「人間の肉体を構成している物質の作用に外ならぬ。」(『獄中贅語』)したがって, こうした意味での宗教的真理を認めることは, 科学的真理を認めることとも, 哲学的に唯物論ないしマルクス主義の立場をとることとも矛盾しない。

これが, 二種類の真理の両立性について, 晩年の河上が与えている, 理論的・哲学的な説明の大要である。河上は, こうした結論を出すことによって, 「私のためには三十餘年来の宿題であった物心二界の統一を成就することが出来……非常な安堵と満足を感じることが出来た」(『自叙伝』四)と, 『自叙伝』のなかでくり返し確信と自負の念をもって述べているのである。

このことは, 一つの歴史的な事実である。河上の研究者にとっての問題は, この事実をどう理解し, どう評価すべきか, という点にある。この問題は, 河上の人物, 思想, 学問などを理解し, 評価しようとする場合に, どうしても避けて通ることのできない問題である。しかも, これまでのところ, 諸家の評価が, 最も大きく別れているのも, まさにこの問題に関してなのである。私自身も, この問題について, これまで『河上肇』(東京大学出版会, 1959年; UP 選書版, 1969年; 以下Kと略称), 「マルクス主義と『求道』の精神」(末川博編, 『河上肇研究』, 筑摩書房, 1965年, 所収; 以下Mと略称)などの論考で, 若干の私見を述べたことがある。その後, 河上についての研究は大いに進展し, 私見についてのさまざまな異論や批判も出てきている。また, それらに接して, 私なりに再

検討の必要を感じさせられている点も少なくない。ここでは、こうした観点から、あらためてこの問題を取りあげ、できるだけこれまでに述べたこととの重複を避けながら、私なりに再考していることの一端を述べることにしたい。

II

まず考察の手がかりとして、この問題に関する、これまでの私の見解の概要を述べておこう。その要点は、次のようなものである。(1)科学と宗教の関係に関する晩年の河上のとらえ方は、理論的・哲学的にはきわめて不備なものであり、不完全なものである。とくに、二種類の真理の「弁証法的統一」に関する説明は、両者の区別と連関の構造が十分説明されていないので、学問的にはあまり説得力をもちえない。(2)しかし、それにもかかわらず、河上がこれによって「三十餘年来の宿題」(『自叙伝』四)を解決しえたとして安心し、満足していることは、それまでかれの心のなかでせめぎあっていた諸要素に、ある種の精神的・心理的な総合、その意味での「実質的・即自的な統一」(K, p. 223)を与えたことを示している。(3)河上の精神構造の基軸をなすものは、そのために自分が身を捨てても悔いがないような「道」としての真理を求め、それを実践しようとする精神であった。かれの精神構造のもつこうした求道者の性格が、かれをマルクス主義者にし、またかれの非転向を支える基盤ともなった。(4)だが、それは、反面では、かれの思考や行動のあり方を「非弁証法的・主観主義的な性格」(M, p. 81)のものにもした。かれの真理観の理論的な不備も、一面では、かれの精神構造のもつこうした性格に由来するものといえるのではないか。(5)しかし、二種類の真理の両立性に関するかれの主張は、たとえ理論的・哲学的には不備なものであったにせよ、科学と宗教、物と心、対象的認識と主体的自覚との関係をどうとらえるべきかといった、「マルクス主義ないし唯物論の哲学において、今日なお必ずしも十分理論的に追求され、解明されているとはいえない問題」(M, p. 80)を提起している。その点で、学問的にも積極的に評価されるべき内容と意義を含むものといえるのではないか。

私のこのような見解に対しては、すでにさまざまな角度からの批判や異論が提出されている。ここでは、それらのなかから、山田洸氏の「河上肇における科学と宗教」(『現代と思想』34, 青木書店, 1978年12月)と題する論文を取りあげ、主にこれを手がかりとして、この問題の再考を試みたい。なぜなら、この論文は、まさしくこの問題を主題として取りあげ、しかも私の所説の批判的検討を通して、いくつかの新見解を提起しておられる労作だからである。山田氏は、この論文において、先に要約したような私の見解、とくにその(5)で述べたような問題提起を「積極的に受けとめ、さらにそれを発展させる方向で考えていきたい」(前掲論文, p. 119; 以下Yと略称)と述べておられる。そして、そのためには「河上のマルクス主義理解の発展のなかで、河上の宗教観、そこに現われた科学と宗教の統一構造の意味を問いなおしていくような方法が要求される」(Y, p. 119)とし、そうした観点から、私の考察の方法に、次のような疑問ないし批判を提起しておられる。(A)「河上における非転向の節操に高い評価を与えたため、心ならずもものではあるが、河上のマルクス主義理解の側面を軽視しているように思える。」(Y, p. 119) (B)「青年期の宗教体験と晩年の宗教観が、その間に行なわれた理論的發展を飛びこえて、求道者的精神ということで直結されすぎている。」(Y, p. 119) (C)「唯物史観における自己清算」(1927年2月～28年12月)の時期以後の「河上の最後の思想的苦悶が無視されてしまう」。「この時期の河上の倫理観・宗教観を河上の一つの到達点として取り出し、それを『獄中贅語』と対比するという手続き」が必要ではないか。(Y, p. 120)これらの疑問ないし批判は、相互に結びついている。要約すれば、河上のマルクス主義理解の側面、とくに「自己清算」の時期以後の理論的發展の内容をもっと重視し、それとの関連において晩年の宗教観を検証しなおすべきだ、ということになる。

たしかに、ここで山田氏も指摘しておられるように、これまで私の河上論の手薄な点は、かれのマルクス主義理解の側面の検討が不十分な点にある。とくに、前述の私見の要約の(5)で提起したような問題点に即して、河上の晩年の宗

教論およびそれに示された河上のマルクス主義理解の特殊性の意義を明らかにしていくためには、ここで山田氏が疑問としてあげておられるような諸点について、さらに掘り下げた検討が必要であることは確かである。その意味で、ここで山田氏があげておられるような疑問や批判は、いずれも、それ自体としては、もっともなものである。まず、そのことを率直に認めておきたい。しかし、これらの問題点の再検討を通して、山田氏が提出しておられる見解や主張のなかには、私としては十分には納得しがたいものも少くない。以下、こうした点にふれながら、この問題の再考を試みてみたい。

III

『獄中贅語』や『自叙伝』などで述べられている、河上の晩年の宗教観、真理観が、理論的・哲学的にきわめて不備なものであり。不完全なものであることについては、山田氏も、私とほぼ同意見のようである。ただ、その理解や評価の仕方は、必ずしも同じではない。山田氏によれば、これは明らかに「霊肉二元論」(Y, p. 119)の立場からの「二重真理説」(Y, p. 120)であり、「意識の相対的に独自の役割を認めつつ、あくまで意識を存在から説明しようとするマルクス主義の原則から完全に逸脱している」(Y, p. 121)ということになる。私には、「完全に逸脱している」という評価は、いささかきびしすぎるように思われる。しかし、この点については、後であらためて検討することにしたい。

そこで、問題になってくるのは、このような「逸脱」が、この時期の河上において、なぜ、どのようにして生じてきたのか、という点である。こうした観点から、山田氏は、河上の宗教観の発展を、その科学観の発展との連関において、丹念に追跡し、検討しなおしておられる。そのなかには、多くの示唆に富む見解が提起されているが、それらについて述べることは別の機会にゆずり、ここではもっぱら基本的な問題点を考えてみることにしたい。こうした検討を通して、山田氏が主張し、強調しておられるのは、次のような点である。(a) 晩年の河上の真理論、宗教論の基底をなしている「霊肉二元論」ないし「物心

二元論」的な考え方は、社会改良の方途に関する「個人心意の改良」と「社会組織の改良」の先後の問題という形で、すでに青年期の『社会主義評論』（1905年）の時期にも現われてきている。それは、1912年に書かれた「唯物史観の立脚点」（原題は「唯物観より唯心観へ」）において、哲学的・理論的に定式化されたものであり、1916年の『貧乏物語』において、貧乏の問題を経済学の根本問題として取りあげながら、その根絶を「富者の奢移廃止」に期待しなければならなかったのも、これによるものである。（Y, p. 125）(b)しかし、この時期以後、とくに「唯物史観における自己清算」と題する論文を『社会問題研究』に連載しはじめた1927年以後、物（存在）と心（意識）の関係、したがってまた科学と宗教の関係についての河上のとらえ方は、河上のマルクス理解の進展にともなって、「質的な変化」（Y, p. 129）をとげた。つまり、唯物史観の再把握とともに、初期の物心（霊肉）二元論的な考え方は完全に克服され、『贅語』にみられるような二重真理説が打ち出される余地はなくなっている。「ここに三〇年にわたる河上の研究の到達点がある」（Y, p. 129）のだが、残念ながら、その立場からの「自己の道徳的立場」の説明、あるいは経済と道徳、科学と宗教の関係の説明は展開されていない。(c)ところが『贅語』では、科学的真理とは別に宗教的真理を認めようとする点で、「初期の霊肉二元論と同じ枠組みにふたたび立っており、河上自身も『三十餘年来の宿題であった物心二界の統一を成就することが出来た』と述べるような構造がそこにはつくりあげられていた。」（Y, p. 129）(d)その原因は、『贅語』執筆時に河上のおかれた「検挙・投獄という異常な状況」とそのなかでのかれの「心の動き」のなかに見出すことができる。つまり、『贅語』において展開された、「マルクス主義と断絶した」真理観、宗教観は、獄中における河上のある種の「転向」ないし「屈折」の所産として理解され、評価されるべきものである。

これが、この論文において、山田氏が主張しておられる見解の大要である。私の見解に対する前述のような疑問や批判も、こうした観点から出てくる。つまり、私は河上の『自叙伝』などでの説明に依拠して、この晩年の真理観、宗

教範を、河上の青年期以来の思想的・理論的な発展の結論であったかのように語っているが、それは、私が、河上のマルクス主義理解の発展、とくに「自己清算」以後の発展を軽視し、氏が(b), (d)において指摘したような点を見落してしまったためにもたらされた誤認ではないか、というのである。しかし、そうだとすれば、山田氏のこうした疑問や批判は、たんに私の河上理解の仕方だけではなく、『自叙伝』における河上の自己理解の仕方にもむけられているものようである。なぜなら、氏の論法によれば、河上の思想的発展における、こうした側面を「軽視」し、「無視」し、「飛び越え」てしまっているのは、たんに私だけではなく、晩年の河上自身でもある、ということにならざるをえないからである。だが、はたしてそう言い切れるものだろうか。あらためて氏の論拠を検討しなおしてみよう。

IV

先に要約した山田氏の主張のなかで、(a)の点については、あまり問題はない。まず問題になるのは(b)である。ここで山田氏が主張しているのは、「自己清算」以後、検挙・投獄にいたるまでの時期に、マルクス主義理解の進展とともに、河上のそれまでの物心（霊肉）二元論的な考え方に「質的な変化」がおり、『贅語』にみられるような二重真理説が打ち出される余地はなくなっている、ということである。これに対して、私は、たしかに「質的な変化」はあったが、それは必ずしも『贅語』での主張を生みだす余地のないものではなかった、と考えるのである。

山田氏は、『経済学大綱』（1928年）、『マルクス主義の哲学的基礎』（1929年）、『第二貧乏物語』（1930年）などからいろいろな言葉を引用しつつ、それらを論拠として、この時期における河上が、意識だけの改造が社会問題の解決に無力であることの自覚を契機として、従来の物心二元論的な考え方を乗り越え、「あくまで意識を存在から説明しようとする」マルクス主義的な立場に到達していることを主張し、強調している。例えば『第二貧乏物語』のなかから、

「私は、今度こそは、倫理的な説教や空想的な希望やをもってこの篇を結ぶことを敢てしないであろう」(同書, p. 8)とか、「道徳から経済が判断さるべきではなく、逆にその道徳が経済から説明さるべきもののなのである」(同書, p. 219)といった言葉を引いて、河上がこうした「到達点」から「青年期以来の道徳的立場の検討」を行ないえなかったことを惜しんでいる。

しかし、実際には、そうした検討が、まったく行われていないわけではない。きわめて簡単にはあるが、同書の「まへおき」のなかで、河上は過去の自分の立場をふりかえって、次のように述べている。——『社会主義評論』の時期の私も、『貧乏物語』の時期の私も、「一個の宗教的倫理的空想者」(同書, p. 6)にすぎなかった。こうした私の過去は、「現在の私にとって恥辱以外の何物でもない。私はその出発点における斯かる姿を、現在の如きその反対物に転化せしめるまでに、四分の一世紀以上を費した」のであり、それは「社会問題」についての「多年にわたる正直な思索の量的累積が齎した質的变化の結果である。」(同書, p. 7)——ここで指摘しておきたいことの一つは、山田氏のような考え方の「質的な変化」があったことは、河上自身もはっきり自覚している、ということである。だが、もう一つ指摘しておきたいことがある。その「質的な変化」というのは、社会問題について考える場合に、一切の宗教的・倫理的な「空想」を排斥しようとする立場、その意味での「科学」的な立場をとるにいたったことを意味しているが、必ずしも宗教的・倫理的な意識や観念のすべてを「空想」として否定する立場をとったことを意味してはいない、ということである。このことは、例えば、「一切の観念的空想を徹底的に排斥」する立場を、「その意味において徹底的な無我主義」(同書, p. 43)だと語っていることからもうかがわれよう。

このことに関連して付け加えておきたいのは、この時期の河上の考え方に、上記のような「質的な変化」があったことは、私自身も、旧著のなかでかなりはっきり指摘し、強調している、ということである。河上は『経済学大綱』のなかに、下篇として、『資本主義経済学の史的発展』(1913年)に多少加筆し

たものを収めている。そして、同書の序文で、この著作は、「マルクス学の見地からすれば、甚しき欠陥を有するもの」であろうが、「経済学の領域に反映した道德思想の歴史」として、あるいは「利己的活動是認の思想の歴史的発展の叙述」として、「なお若干の意義を有ちうるであろう」と述べ、これに関連して、簡単ではあるが、当時河上が到達した唯物史観の立場からの道德観を述べている。私は、旧著において、ここに述べられている道德観が、マルクス主義哲学の摂取を媒介とした、これまでの唯心論的・人道主義的な道德観とは異質のものになっていることを指摘し、その意味でこの『大綱』が、たんに河上の経済学者としての「弁証法的転化」だけではなく、「唯心論的人道主義者から唯物論的社会主义者への『弁証法的転化』を記念する道標でもあった」(K, p. 171) ことに注意をうながしておいた。したがって、私自身としては、これまでも、山田氏が批判しておられるほど、この時期の河上の思想の「質的な変化」を「無視」したり、「飛び越え」たりして、河上を論じていたおぼえはないのである。むしろ、問題はこの時期における「質的な変化」なるものの内容の理解や評価の仕方にあるのではなからうか。

例えば、山田氏は、この『経済学大綱』のなかの「思惟を思惟に依存せしめることは、果てしなき論理の循環に陥ることである。それゆえに、吾々が思惟の出発点となすものは、誰でもが現実の現象について經驗的に知りうるものでなければならぬ」(同書, p. 26~27) という主張を論拠として、「この河上の到達点においては、もはやあの『絶対不変の六合に弥って永劫に実存する道德』が入りこむ余地はないし、『意識そのものを意識する』宗教的真理の入りこむ余地もない。むしろそうした意識こそが社会的意識として存在から説明される必要を承認したのだといえる」(Y, p. 128) と論じている。だが、河上のこの言葉は、「経済学の方法」について語られた言葉であり、一般に「科学的真理」の研究方法がそのようなものでなければならないという考え方は、『贅語』でも維持されているのである。また、道德的・宗教的な意識が「社会的意識として存在から説明される必要」を認めることは、必ずしも河上のいう意味での

「宗教的真理」の否認を意味するものとはいえないように思われる。『贅語』のなかでも、河上は、かれのいう宗教的真理がいかにして「民衆の阿片」としての宗教に転化していくのか、という問題を考察する場合には、そうした唯物史観的・社会科学的な立場からの宗教的意識の考察を行なっているのである。また、『マルクス主義の哲学的基礎』のなかで論じられていることは、主として「科学的真理」としてのマルクス主義の哲学的基礎であって、河上のいう「宗教的真理」の問題への積極的な論及はない。また、『贅語』の時期の河上も、少くとも主観的には、ここで述べているような真理観を放棄してしまっているわけではない。放棄していないからこそ、苦勞しているのではなからうか。

しかし、この問題は、『贅語』以後の河上の思想や理論についての理解や評価の仕方にもかかわる問題なので、立ち入った考察は後にまわすことにして、次にあげた(c)、(d)の主張を検討することにしたい。

V

山田氏が主張しているように、晩年の河上の二重真理説がこの時期以前の物心（霊肉）二元論的な考え方への後退ないし逆転だとすれば、どこかにその原因が求められなければならない。こうした見地から、山田氏は、その原因を検挙・投獄という状況の変化、そこで河上の心のなかに起ってきた「ある種の『転向』——というのが言いすぎであれば『屈折』」(Y, p. 131)に求めている。この点について、山田氏は次のように述べている。——検挙・投獄によってマルクス主義の研究も実践も断念せざるをえない状況に追い込まれた河上は、「佐野、鍋山らのような醜態だけは演じまいという『非転向』への決意」をいだくとともに、「三十年來培ってきたマルクス主義への『学問的信念』と同時に、佐野らとは異なる自己の特殊性、青年期の宗教体験」を強く想起し、意識するようになった。こうした「心の動き」のなかから、「マルクス主義とは別個の観点から自分の『こころの歴史』を振りかえろう」(Y, p. 131)という、『自叙伝』に通ずるような精神構造がしだいに形づくられてきたのであり、ま

た『贅語』の宗教論が生みだされてきたのである。「自分のマルクス主義にたいする信念は『微動』だにしていなくてもいいという安心感が、それだけ容易に河上を、マルクス主義を断絶した形で『宗教的真理』に向かわせてしまったとさえいえる。」(Y, p. 131)——

たしかに、『贅語』における河上の議論の立て方は、二種類の真理の「区別」とその両立性に重点がおかれていて、両者の「連関」についての説明はきわめて不十分である。したがって、弁証法的というよりは、むしろ二元論的である。その点で、一見、「自己清算」以後に到達していたはずの理論的水準から後退しているような印象を与えることも、否めない事実である。これまでの私の考察では、河上の議論の立て方が、こうした特徴ないし欠陥をもつことは指摘しながら、その原因についての検討は不十分であった。山田氏はまさしくこうした点を批判し、注目すべき新見解を提示されたのである。上記のような点に関して、私は率直に山田氏の批判を認め、また氏の提示された見解がきわめて説得力に富むものであることを認めたい。私のこれまでの考察の不備は、氏の考察によって補われなければならないであろう。だが、氏の指摘されたような事実があることを認めたとしても、それだけでは十分に説明しきれないような諸問題が、まだ残されているように思われるのである。

その一つは、ここでの山田氏の考察は、もっぱら河上の獄中における「心の動き」とそれによって形づくられてきた精神構造の特殊性だけに向けられていて、それと出獄後の精神構造との関係を明らかにしていない、ということである。出獄後、死にいたるまでには約十年の歳月があり、その間、河上はくり返し『贅語』での見解を確認している。山田氏の見解は、この事実を必ずしも十分に説明しうるものではないように思われる。なぜなら、『贅語』における宗教論とその背景をなす精神構造が、山田氏のいうように、もっぱら獄中における「心の動き」の所産であったとすれば、河上が出獄後も長い間そうした考え方を維持し続けたことが理解しにくくなるように思われるからである。もしも『贅語』における宗教論が、山田氏のいうように、もっぱら獄中における「心

の動き」の反映として理解されるべき性格のものであったとすれば、出獄後の河上には、ふりかえて獄中での自分の考え方を吟味し、これを取り消したり、多少の修正を加えたりするような機会や可能性は残されていたはずである。しかも、山田氏のいうように、投獄前の河上の考え方が、すでに『贅語』にみられるような考え方とはまったく違った、より高い段階に「到達」していたのだとすれば、そうした可能性はけっして少なくなかったはずである。ところが、出獄後の河上は、くり返しこの問題をふりかえてみているにもかかわらず、そのたびに『贅語』での所論を確認し、自負の念をもって主張している。この事実、逆に、『贅語』における宗教論とその背景をなす精神構造が、必ずしも獄中における「心の動き」の所産としてだけでは理解しきれない面をもつことを、示しているのではないだろうか。

もう一つは、これに関連することであるが、山田氏がここで『贅語』執筆の背景に見出しているような河上の「心の動き」が、はたして、氏のいうような意味での、一種の「転向」ないし「屈折」として理解されるべき性質のものかどうか、という問題である。私は、『贅語』執筆の背景に、氏のいわれるような「心の動き」があり、それがその立論の仕方に反映していることを、否定しない。むしろ、積極的に承認する。しかし、それを「転向」とよぶのは、やはり、いささかきびしすぎるように思われる。山田氏のこうしたきびしい評価は、それが河上をふたたび「初期の霊肉二元論と同じ枠組み」(Y, p. 129)に立たせ、「マルクス主義と断絶した」形での宗教論に向かわせてしまった、とみなすところからきている。だが、私には、『贅語』以後の真理論、宗教論のなかには、必ずしもそのように言い切ってしまう面が含まれているように思われる。その点で、山田氏は、「自己清算」以後における河上のマルクス主義理解の発展を高く評価し、それにともなう河上の考え方の「質的な発展」を強調されるあまり、逆に『贅語』以後の宗教論を実態よりも低く評価し、「初期二元論」への復帰を実態よりも強調しすぎておられるように思われる。しかし、これは先に保留しておいた、『贅語』以後の真理論、宗教論がマルクス主義の

原則から「完全に逸脱している」かどうか、という論点にかかわる問題である。あらためてこの問題を取りあげ、もう少し立ち入って考える必要がある。

VI

山田氏によれば、「あくまで意識を存在から説明しようとする」(Y, p. 121)のが「マルクス主義の原則」である。ところが、『贅語』以後の河上は、「科学的真理とは別に宗教的真理を認めようとする」(Y, p. 129)点で、「意識を意識そのものによって説明しようとする」(Y, p. 121)見方をも容認する立場をとっている。これは、明らかに霊肉二元論的な立場への逆転であり、マルクス主義の原則から「完全に逸脱している」(Y, p. 121)というのである。たしかに河上はここで、一見、二元論的にみえる説明をしている。だが、私は、それは必ずしも初期の二元論的な立場への逆転とか、マルクス主義からの「完全に逸脱」とはいえないように思うのである。

「あくまで意識を存在から説明しようとする」のが、科学および哲学としてのマルクス主義の基本的な立場であることは、河上自身も認めていることである。『贅語』における河上も、いちおうこのことを認めた上で、科学的真理と宗教的真理の区別を立て、その関係を考察しようとしている。しかし、もし山田氏のいうように、宗教的真理なるものを認めることが、「意識を意識そのものによって説明しようとする」ことを意味するとすれば、これは明らかに両立しがたいであろう。だが、河上がここで主張しようとしていることの主眼は、そういうことではない。つまり、「意識を意識そのものによって説明しようとする」立場の真理性を主張しようとしているのではなく、そうした立場から述べられていることがらのなかにも、ある種の真理性が含まれていることを主張しようとしているにすぎない。言いかえれば、「意識そのものを意識する」という仕方では得られる知識のなかにも、真理とよびうるものがある、と主張しているにすぎない。河上は、ここでいう「意識そのもの」もまた存在から説明されうるものであることを認め、二種類の真理についての区別も、「同じ科学の

なかで社会科学と自然科学とを区別する以上の区別をするのでは無い」(『贅語』)と語っている。これは、アナロジーに頼った、あいまいな説明でしかない。しかし、そうであるにせよ、ここでかれのとうとうとしている哲学的な立場が、以前の二元論的な立場への単純な復帰でないことはたしかであろう。少なくとも主観的には、以前の立場の克服が意図されているのである。欠けているのは、「科学的真理」と「宗教的真理」の関係についての明確な理解と説明である。より正確には、それらと「哲学的真理」としてのマルクス主義の関係についての明確な理解と説明である。

もし科学的な方法によって獲得される知識だけが「真理」とよびうるものだとすれば、またそのように考えることがマルクス主義の哲学的な立場だとすれば、むしろ、「宗教的真理」なるものの存在を認めることはできないであろう。だが、「真理」という言葉の意味を広くとって、ものごとの真実のすがたに関するなんらかの知識とするならば、それは必ずしも科学的な方法だけによって獲得されるものであるとはかぎらない。「科学的真理」をも含めて、それらがどういう意味で「真理」とよびうるものであるかを明らかにするのが、「哲学」の一つの重要な役割なのである。それでは、マルクス主義哲学の立場からは、「真理」はいかなるものとしてとらえられるであろうか。

この点について、河上は、先にあげた『マルクス主義の哲学的基礎』(『マルクス主義経済学の基礎理論』上篇, 1929年)のなかで、マルクス主義は、「同一なる客観的実在の意識への反映は種々の相をとりうるにも拘らず、結局において吾々の意識内容を規定するものは吾々の頭脳の外に存在する客観的実在である」(同書, p. 86)とみる立場から、われわれの知識はいっききに絶対的・客観的な真理に到達することはできず、その意味で相対的なものであるが、同時にこの相対的な真理が絶対的・客観的な真理の一部をなすものである、という見方をとるものだと説いている。山田氏は、このことに注目して、「それは永劫不変の道徳から出発したこれまでの立場を〔河上が〕完全に否定したことを意味する」(Y, p. 128)と述べている。つまり、ここで河上が到達したマルクス主

義的・哲学的な真理観からは、『贅語』における宗教的真理論は出てこなかったはずだ、というのである。しかし、私は、この書物のなかで、これに関連して、河上が次のように語っていることに注目したい。「すでに如何なる真理も相対的であるという以上、真理と誤謬との対立もまた相対的でなければならぬ。」(同書, p. 143)「吾々の思惟は結局のところ何等かの仕方における存在の反映の仕方にすぎざること述べたが、もしさうだとするならば、吾々の思惟は、それが如何なるものであろうとも、存在の或る一面を何等かの仕方において反映していないものはないのであり、従って絶対的に誤謬だとするべきものは一つもありえないはずである。だから吾々は観念論を排斥すると言ったところで、吾々の立場から見れば、その観念論もまた決して絶対的な誤謬ではない。」(同書, p. 143~144) この誤謬のなかにもなんらかの真理がひそんでいるという考え方は、宗教的な知見のなかにもある種の真理性が含まれている、という『贅語』での主張につながるものといえよう。とすれば、この時期の河上におけるマルクス主義理解の進展は、一面では従来の二元論的な立場をつき崩しながら、同時に他面では『贅語』での宗教的真理論につながるような、新しい考え方の枠組みをも生みだしてきていた、といえるのではないか。こうした点からみて、『贅語』での議論は、必ずしもこの時期における理論的到達点から後退したものとはいえないように思われるのである。

山田氏も認めているように、「あくまで意識を存在から説明しようとする」立場というものは、「意識の相対的に独自の役割」(Y, p. 121)を認めることと矛盾するものではない。むしろ、この意識の相対的独自性を積極的に理論化しようとするところに、従来の形而上学的な唯物論から区別された、「弁証法的」唯物論の特色があるというべきであろう。しかも、この意識の相対的に独自の役割、あるいはその成立根拠を明らかにしていこうとするならば、どうしても河上がここで宗教的真理という形で取りあげているような問題、すなわち「意識の自己意識」の問題、意識の自己超越的な自覚構造の問題、意識の内的弁証法の問題に踏みこまざるをえないであろう。したがって、こうした問題を取り

あげること自体は、なんらマルクス主義からの逸脱ではない。問題はその取りあげ方にある。ところが、『贅語』での河上は、きわめて大まかに、宗教的真理は意識（心）に関する真理であり、科学的真理は存在（物）に関する真理というふうに規定し、両者の区別を強調するだけで、両者の関係については、なんら立ち入った説明を与えていない。言うまでもなく、科学はたんに意識（心）と区別された存在（物）だけを考察するものではない。宗教的な意識もまた、当然、科学的な考察の対象となりうる。先にふれたように、河上は、実際にはそうした考察の可能性や必要性を否定しているわけではない。宗教的な真理がなぜ迷妄に転化せざるをえないかという問題；すなわち、ある種の真理性を含んだ宗教的な意識が現実の社会関係のなかでなぜ「民衆の阿片」としての役割をはたすようになってくるのかという問題を考察するに当たっては、明らかにそうした唯物史観的・社会科学的な立場からの考察をおこなっている。にもかかわらず、宗教的な意識についてのそうした社会科学的なとらえ方が、かれのいう「宗教的真理」という形でのとらえ方とどういう関係にあるのかという問題は、哲学・理論的には追求されていない。したがって、『贅語』での議論の表面的な筋道だけを追っていくと、あたかも唯物史観的な意識のとらえ方を放棄して、初期の物心（霊肉）二元論的な立場に後退してしまっているかのような印象を与えられることになるのである。

しかし、これまで検討してきたように、これは必ずしも河上が以前の二元論的な考え方に逆もどりしたことを意味しているのではない。そうではなくて、『贅語』での宗教論は、基本的には、やはり『自己清算』以後の時期をも含んだ、河上のマルクス主義理解の進展をふまえ、それにもとづいて提起されたものとみるべきであろう。とすれば、そこに見出される哲学的・理論的な不備や欠陥もまた、基本的には、それまでの河上におけるマルクス主義哲学の研究が、その進展にもかかわらず、ここで提起した問題を十分に解明しようところまでは到達していなかった、ということから理解されるべきものではなからうか。河上は、いわば準備不足のまま この問題を取りあげ、取り組まざるをえなか

ったのである。なぜそうせざるをえなかったかということは、まさに山田氏が指摘しているような諸事情によるものであり、そこでの心理的な動揺がある程度立論の仕方に影響していることもたしかであろう。だが、河上の宗教論が、結果として不十分なものに終らざるをえなかった基本的な要因は、それらよりもむしろ、河上の理論的な到達度そのものにあつたというべきではなかろうか。このように見ることによって、河上が出獄後も同様の見解を維持し続けたことも理解できるであろう。マルクス主義の理論的な研究すら許されないという状況は出獄後も続いており、そのかぎり、理論的な修正や発展の可能性も閉ざされていたからである。

VII

河上は、獄中からのある書簡（羽村二喜男宛、1935年2月11日）で関宮英宗への伝言を依頼し、そのなかで次のように述べている。科学の世界は「相対的智識の世界」だから、これによって得られる「真理」も「相対的」たるを免れない。だが、「私共は其の相対的であると云ふことをもやはり相対的に理解して」いるので、「たとひ之によつて確固不動の立脚地を得ることは出来ないにしても」懷疑主義に陥ることはない。私は「斯様に科学の強味と弱味を限定して居るものであり、それだけの意味の卜に、科学の指示に従ひ一定の生き方をして、遂に斯様な所にまで落ち来つた者」であるが、「最早や之で自分の生涯に一段落を劃したい」と考えている。「之から先は一つ絶対の世界に（もし果してさう云ふものがあるのなら）住んで見たい」、「離言世界の光景をば一度自分の心眼で見届けた上で、新たに得た立脚から首を回らして、過去三十年の科学者としての自分の生き方を振り返つて見たい」と思っている、と。山田氏は、この書簡をもって、「マルクス主義とは別個の視点から自分の『こころの歴史』を振りかえろう」とする「心の動き」を示すものとし、『自叙伝』や『贅語』での宗教論は、こうした「心の動き」の延長線上で執筆されたものだと言っている。

たしかに、ここには、これまでの科学者としての生き方への断念と新たな視点から自分の生き方をふり返ってみようとする志向が示されている。また、この新たな視点なるものが、たんに科学者としての視点でないこともたしかである。だが、たんに宗教的求道者としての視点というのでもない。なんらかの形で学と道を総合し、統一しうのような、新たな視点が求められているのである。こうした志向は、たしかに、検挙・投獄といった事態を契機として起ってきたものである。だが、それが、同時に河上にとって、「三十餘年来の宿題」との対決という意味をもっていたこともたしかである。『自叙伝』のなかで、河上は次のように語っている。「嘗て一たび無我愛運動に身を投じてから」、私はつねに「愚夫愚婦の形態に包まれてゐる宗教といふものの中に、一脈の真理性を認めて来た。」それは「マルクス主義の唯物論哲学を講ずるようになってからでも」変わらず、私は「そのために矛盾を感じはしなかった」が、「いつでも心の中に何等かの曖昧さを自覚してゐた」と。(『自叙伝』四) 河上は、検挙・投獄を契機として、こうした「年来の宿題」に取り組もうとしたのである。だが、問題なのは、その取り組み方である。

先にあげた書簡のなかで、河上は、科学の世界を「相対的智識」の世界とし、これに対して宗教の世界を「絶対の世界」とか、「離言世界」とかよんでいる。言いかえれば、科学が言語による相対的真理の究明であるとすれば、宗教は言語を超えた絶対的真理の体得なのである。科学と宗教の関係についてのこうしたとらえ方が、『贅語』における二重真理説につながるものであると同時に、仏教や儒教など、東洋思想における伝統的な真理観にもとづくものであることは、明らかであろう。言いかえれば、河上の二重真理説は、根本的には東洋的・伝統的な二重真理説に由来するものなのである。しかし、河上は、こうした伝統的な二重真理説をそのまま採用しようとしたのではない。これをマルクス主義哲学の立場から再構成しようとしたのである。こうした見地から、河上は、『贅語』のなかで、科学的真理を外界(物)に関する真理として、また宗教的真理を内界(心)に関する真理としてとらえている。そして、こうした区

別を立てることは、「心を物質の所産（機能）となす」マルクス主義哲学の立場と矛盾しない、と説いている。だが、実際には両者の連関構造が明らかにされないまま、両者の区別が強調されているために、唯物論的というよりは、むしろ二元論的な印象を与えるのである。こうした弱点を克服していくためには、マルクス主義哲学の立場から、両者の区別と連関をいっそう厳密にとらえなおすことが必要であろう。この点に関して、若干の私見をつけ加えておこう。

物質的なものとは、哲学的には、意識から独立な客観的実在性をもったもの、その意味で意識の外にあるものである。河上が外界（意識の外なる世界）を物の世界、内界（意識の内なる世界）を心の世界とよんでいるのは、そうした見地からであろう。だが、問題はこの外界（物）と内界（心）とのつながり方である。この点について河上は、心もまた「脳髄等々の物質の機能である」といった説明しか与えていない。しかし、それは、物と心との即自的なつながり方についての、自然科学的なレベルでの説明にすぎない。両者の関係を明らかにするためには、河上のいう外界（物）と内界（心）の関係をもっと掘り下げて考えてみなければならない。先にもふれたように、科学の対象とする世界は、意識を含まないという意味での物の世界ではない。宗教的な意識をも含めて、意識もまた科学的認識の対象となりうるのである。しかし、河上は、科学的認識によって得られた知識は、「意識そのもの」に関する知識ではないとし、「意識そのもの」に関する知識は宗教的な体験と反省によってのみ得られるという。だが、宗教的にとらえられる「意識そのもの」と科学的にとらえられる「意識」とどういう関係にあるか、という点についての説明がはっきりしないのである。

河上が「意識そのもの」とよんでいるのは、要するに、内的な体験や反省を通して、主体的に自覚される「意識するもの」としての意識のことである。これは、科学的にとらえられる「意識されたもの」としての意識と別のものではない。また、このようにしてとらえられる世界も、科学的にとらえられる世界と別のものではない。同一の現実的な世界であり、自己なのである。ただ宗教

は、これを科学とはちがった方法で、ちがった次元でとらえようとする。科学が外的な経験と反省を通して、これを対象的・客観的にとらえようとするのに対して、宗教は内的な体験と反省を通して、これを主体的・自覚的にとらえようとするのである。宗教が求めるものは、この「意識するもの」としての自己の根源にあるものについての知識である。河上によれば、この自己の根源にあるものを、同時に自己を絶対に超越するものとして自覚するのが、「宗教的真理」なのである。これは、唯物論的な立場からは、客観的・物質的な世界を、意識的自己の根源にあるものとして主体的に自覚することとして、とらえなおすことができるであろう。歴史的・物質的な世界は、個人的・意識的な自己にとって、たんに自己の外にあるだけのものではなく、同時に自己の根源にあって、自己を生みだしてくるものでもある。宗教とは、このようなものとしての世界の自覚を求めるものといえるのではなからうか。河上に欠けていたのは、このような自覚を、言いかえれば「意識するもの」と「意識されるもの」の弁証法的な同一性を、唯物論的な立場から把握し、説明しうる論理であった、といえるのではなからうか。

河上は、『贅語』において、科学と宗教を区別することに力を注いでいる。科学と宗教は、それぞれ問題領域や次元を異にしているものであるから、宗教的真理は社会問題の解決に役立つものではなく、科学的真理は内心の問題の解決に役立つものではないという。これは、主として宗教家が社会問題に口出しすることへの批判として強調されている。しかし、このことは反面に、両者の具体的な連関構造から目をそらしてしまう結果を招いているように思われる。現実の人間の生き方において、両者を媒介する役割をはたしているのは、倫理や思想である。河上自身においても、科学と宗教の関係が問題として意識されてきたのは、自分の生き方についての倫理的な次元での反省からであった。ところが、かれの議論では、こうした点が自覚的に理論化されていないのである。

出口勇蔵氏は、「河上肇における二種類の真理」(末川博編『河上肇研究』1965年)のなかで、この点に注目して、次のように述べている。「河上は倫理や思

想の次元に正当な位置を与えていなかった。それは、東洋の文化においては、宗教と倫理とが未分化のままの状態にとどまり、また経験科学が独立しなかったことのために、科学と思想とがつねに混在していることによって、中間の次元が独自の領域として自覚されなかったことにもとづく、と考えられる。」

(同書, p. 195) そのために、「科学的真理と宗教的真理が区別されようとする場合でも、それぞれの領域が不明確のまま理解されることになり、結局、科学と宗教とが直接に結びつけられる」ことになった。「この事態は、晩年においてもかわるところはなかった。」(同書, p. 196)

たしかに河上の考え方には、ここで出口氏が指摘しているような性格が見出される。そして、それが、根本的には、東洋の文化・思想の伝統的な性格に由来するものであることも、氏の指摘している通りであろう。だが、『贅語』では、『貧乏物語』の場合とはちがって、科学と宗教の領域や次元の相違が、意識的に強調されている。これは、その間における河上のマルクス主義研究の進展にもとづくものといえよう。少なくとも『贅語』における河上の意図そのものは、マルクス主義の思想(哲学)の次元で、科学と宗教の区別と連関を明らかにしようとするところにあったのである。それが、不十分なものに止まったのは、前述のように、この時期までの河上におけるマルクス主義哲学の理解が、東洋の伝統的な思考の枠組を越えて、この問題に明確な解答を与えうるところまで成熟していなかったからである。しかし、その意味で成熟していなかったのは、たんに河上だけではなく、当時のマルクス主義思想(哲学)そのものでもあった、というべきであろう。そうした見地から、私もまた、山田氏とともに、出獄後の河上において、この「科学的真理と宗教的真理を統一する課題」が、マルクス主義哲学の研究を媒介にして、さらに理論的に「追究される状況が欠如していたこと」を、「河上とマルクス主義のために惜みたい」(Y, p. 131)と思うのである。